

умрем» (Ис. 22,13). Проблема преемственности традиционных ценностей – это проблема пробуждения покаяния русского народа перед Богом, пробуждения религиозного сознания.

1. Как была крещена Русь. М., 1990.
2. Беляев А. Иллюстрированная история Русской Церкви: Русь Православная. М., 1995.
3. Православные вести. № 11-12(95-96), 30 июня 2001
4. О смирении истинном и ложном. Сборник. Мн.: Лучи Софии, 1998.
5. Лозинский М. Духовная жизнь монаха и мирянина по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). М., 1977.
6. Шмелев И.В. Богомолье. Т.4. М., 1998.
7. Воробьев Н. Нам оставлено покаяние: Письма. М., 2000.

М. А. ОСТАПЕНКО
ЕКАТЕРИНБУРГ
ОБРАЗ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ

Современная система образования в нашей стране характеризуется некоторой растерянностью: нет четкого представления ни о должном, ни о сущем человеке. В подобной ситуации обращение к образу *совершенного* человека в православной антропологии представляется актуальным. Православие сформировало великую русскую культуру и являлось источником вдохновения для многих поколений.

Изложение целостного образа совершенного человека в православной антропологии невозможно без включения западной типа антропологии в общеевропейский контекст развития философской антропологии, без обращения к таким ее видным представителям как М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Г. Хенгстенберг, А. Сервера Эспиноза и др. Важно так же учитывать отечественную философскую традицию обращения к религиозным идеям по данной проблеме, и здесь нельзя не упомянуть такие имена как В. Соловьев, Н. Лосский, С. Франк, Н. Бердяев, П. Флоренский, И. Ильин и др.

При проведении сравнительного анализа западной философской, русской религиозно-философской и православной антропологии по ключевым проблемам, мы опирались на схему, разработанную Л.А. Мясниковой. Исследование человека должно исходить из четырех типов отношений: человек - мир, индивид - род, я - другой, я - я.

Проблематичность человека очевидна для всех рассматриваемых нами направлений антропологии. В человеке множество противоречий, он ускользает сам от себя, его нельзя охватить целиком в какой-либо конкретный момент существования. Именно эта особенность человека подвигает западных антропологов к исследованию появления и развития человека. Принимая за

бесспорную теорию происхождения видов Ч. Дарвина, многие из них рассматривают человека как продукт эволюции живой материи. Но даже это исходное убеждение не мешает им в конечном итоге прийти к выводу, что человек не стоит в одном ряду с животными, он не следующая ступень развития по отношению к ним, человек – нечто особенное, так как он определяется принципом духа. Дух противопоставляется жизни. Человек – пересечение духа и жизни. Дух увлекает человека на *чужбину*, делает жизнь человека эксцентричной, но эта эксцентричность невыносима человеку, он хочет вырваться из нее. Человек все-таки ближе природному миру, а дух делает его «дезертиром жизни».

Совсем иначе переживается духовность человека в православии. Человек поставлен на грани двух миров, он соединяет их в себе, он свой и в том, и в другом мире. Человек не дезертир, а *причастник вечной жизни*. Именно в человеке заключается «надежда на освобождение от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 20-21) всякой твари. Человек обладает большей полнотой жизни, чем животное. Идея эволюции была не чужда и многим представителям русской религиозной философии, только она приобретает у них несколько иную окраску. Эволюция материального мира имеет *идеальную* основу и направляется этой основой. Цель эволюции – *объединение всего тварного мира в Боге*. Эта идеальная основа мира, в отличие от «духа» философской антропологии Запада, имеет этическую характеристику (темный и светлый лик Божиих у Вл. Соловьева, например). В рамках этой антропологии нет противопоставления духа и жизни. Человек рассматривается как *осуществитель всеединства*. По употреблению категории «дух», по рассмотрению соотношения телесного и духовного в человеке, русская религиозная философия гораздо ближе православной антропологии, чем западной. По глубине и остроте переживания проблемы противоречивости человеческого бытия, двойственности его природы – ближе православная и западная антропологии, так как человеческая разорванность переживалась представителями этих типов антропологии лично. Но если западные мыслители воспринимали эту разорванность как данность изначального порядка, то православные богословы оценивают ее как следствие грехопадения. Драматичность переживания православными авторами противоречивости внутреннего мира индивида сопровождается оптимизмом по поводу реальной возможности обретения целомудрия, гармонии, совершенства.

Представить человека целостно можно, только поместив его в перспективу вечности. Хотя эта мысль высказывалась и западными антропологами, но у них она не получила развития. Возникает связь «здесь-и-теперь» (временное существование) с «нигде-никогда» (вечность). Здесь-и-теперь индивида выстраивается в оглядывании на *нигде-никогда*, и в то же время, положение человека в *нигде-никогда* определяется результатом конкретных *здесь-и-теперь*. Таким образом, проблема смерти вырисовывается как одна из важнейших и сложнейших проблем антропологии. Анализируя различные пути решения этой проблемы в истории западной философской мысли, Л. Фарре приходит к выводу, что в целом авторы скрывают сущность

смерти за осторожными выражениями. Подавляющее большинство западных антропологов рассматривают смерть как конец жизни конкретного индивида. В подходе к смерти русской религиозной философии заметно смещение акцента с бытия индивида на бытие всечеловечества. Индивид обретает бессмертие в бытии человечества. С точки зрения православного христианства, смерть противоположна человеку, так как разрывает его двойственную природу. В то же время, смерть - итог индивидуальной жизни, поэтому она чрезвычайно индивидуальна.

Двойственность природы - родовая характеристика человека, эта двойственность присуща всем и объединяет всех. Еще одной всеобщей характеристикой человека является личностность. Всякий человек - личность, это отличает его от животного, это определяет его уникальность и неповторимость. По мнению Хенгстенберга, личность - инстанция, распоряжающаяся природой, она (личность) «конституируется духом, областью витального и личностным началом» (Хенгстенберг Э.). Человек осуществляет в процессе жизни свою личность. Для Шелера и Плеснера личность - деятельностный центр духа. Духовный характер личности покоится в форме «мы» собственного «я». Неоднократно в связи с понятием личности употребляется понятие души. Душа не тождественна духу или личности. Душа - внутреннее существование личности, она угадывается как пустое насквозь опосредование, благодаря которому возможно не только переживание, но и переживание переживания.

Такое понимание души очень созвучно православному пониманию этого феномена. В православной антропологии нередко весь человек называется сосудом. Дальнейший анализ позволяет представить соотношенность (характерную для православной антропологии) категориального ряда: дух, душа, личность, человек, самосознание. Дух может быть определен как высшая способность души, посредством которой человек вступает в общение с Богом (В.Г. Богомяков). Душа и дух при жизни человека, соединенные в единую сущность, могут быть названы душой - духовным началом в человеке, в отличие от материального. Сама по себе душа без духа - психика, по мнению св. Луки (Войно-Ясенецкого). Самосознание - функция духа. Дух шире сознания, не все духовное может осознаваться, но дух знает всего человека. Личность в православной антропологии это прежде всего Бог, а потом человек. В нашей личности заключена *тайна богобразности*. Три Ипостаси Бога - это вечные «я», «ты», «мы» отпечатываются в личности человека. В силу этого человек настроен на диалог, общение, общество. Но помимо человеческого сообщества, о котором преимущественно говорит западная философская антропология, православная антропология рассматривает как реальность богочеловеческое сообщество, и, в этой связи, раньше диалога, общения и общества человек настроен на молитву, богообщение, Церковь.

Отношение «индивид - род» в русской религиозной философии претерпевает некоторое уклонение в коллективизм. Идея личного спасения заслоняется идеей спасения через участие в «становлении Бога» (М. Шелер), то есть через реализацию идеального человечества. С другой стороны, в работах

Н. Бердяева, о. С. Булгакова, С.Л. Франка тема личности занимает значительное место. В их работах осуществляется поиск сущности «я», попытка выяснения генезиса «я». Бытие «я» укоренено в бытии «мы». В «ты» «я» обретает онтологическую опору для себя. Но становление «я» невозможно описать только через отношение я-ты, не менее значимо отношение я-я. Это в первую очередь проблема человеческой подлинности. Философская антропология Запада чрезмерно рационализирует эту проблему (например, О.Н. Дереси). В православной антропологии эта тема приобретает характер исповедальности, и этот характер устойчиво сохраняется на протяжении всего существования православия в различных странах. Таким образом, можно сделать вывод об экзистенциальности отношения я-я. Это такой тип отношения, который не зависит от культурно-исторических или социальных условий бытия индивида.

Рассмотрев три типа антропологии в их общности и различиях, перейдем к анализу непосредственно православной антропологии в ее уникальности. Для этой антропологии характерно наличие трех взаимосвязанных пластов: христологии, философско-богословских идей о человеке, практики духовного делания (аскетика).

Рассматривая Христа как *совершенного человека*, необходимо обратиться к ряду догматических положений православного богословия об Иисусе Христе, выявляя их значение и влияние на учение о человеке. Первым таким положением является догмат о двух природах Христа: божественной и человеческой. Соединение божественной и человеческой природ приводит к изменению состояния человеческого естества. Божественное остается божественным, человеческое – человеческим, но человеческое приобретает реальную возможность обожения (что и происходит), возможность онтологического обновления всего психофизического состава человека.

Признание реальности Боговоплощения переносит исследователя совсем в иную плоскость рассуждения. Человек вырывается из порочного круга «рождение-смерть», освобождается от давления цивилизации, перестает быть изгоем в мире, потому что сам Бог стал человеком. Человеку дается возможность быть причастным сверхбытию. Христос реально восстанавливает в Себе утраченное единство человека и Бога. Двойственность естеств богочеловека находит себе параллель в двойственности самого человека из двух природ состоящего (духовной и материальной). Эта параллельность открывает перед человеком замечательные возможности богопознания, причем инструментом этого познавательного процесса становится «сердце», внутренний мир человека.

Кроме того, богочеловечество Иисуса Христа придает антропологическим построениям перспективный характер. Становясь иным, тем не менее, человек остается человеком, не растворяется в космических энергиях, не эволюционирует в нечто более развитое. Такой возможностью обладает каждый человек, и это дело, укладывающееся в рамки его земной жизни, какой бы короткой она не была.

Введение формулировки «два естества, одна Ипостась» позволяет православной антропологии утверждать, что не происходит изменения в Божестве при боговоплощении, а естества имеют общение через эту сложную ипостась. Во избежание превратного толкования соотношения естеств Иисуса Христа в Халкидонском оросе используется следующая формулировка: «... в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого...». По сути дела, все эти четыре определения (неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно) апофатично очерчивают тайну Боговоплощения, запрещая представлять себе «как» этой тайны. С одной стороны: «неслитно, неизменно» – эти формулировки указывают на смешиваемость двух естеств в одно, на неизменяемость Божества в плоть. С другой стороны, «нераздельно, неразлучно» отрицает раздельность естеств во Христе, равно как и временность этого соединения.

Для антропологии термин «неслиянность» – гарантия сохранения личности человека при соединении с божеством. «Неизменно» значит: человеческое осталось человеческим, не превратилось, не исчезло, равно, как и божественное осталось таковым, не претерпев изменений. Неразлучность обозначает вечное соединение человеческого и божественного естеств в Иисусе Христе.

Следующим аспектом Православного учения об Иисусе Христе является догмат о его безгрешности, так как грех не свойство человеческой природы как таковой, но есть лишь искажение этой природы. Он свободен от всякого чувственного пожелания или поползновения ко греху, свободен от всякого внутреннего искушения. В качестве обоснования такого мнения указывается на не автономное существование человеческого естества. В этом отношении характерно именование Христа Новым Адамом, так как Он исполняет то, что не исполнил ветхий Адам. Христос принимает человеческую природу в ее полноте, целиком и, естественно, принимает пол – один из полов – мужской, в его совершенстве.

Отстаивая реальность восприятия Сыном Божиим человеческого естества, отрицая кажимость вочеловеченья, православные мыслители утверждают и обладание Христом человеческой волей. Проблема воли во Христе была поднята Григорием Богословом в рамках тринических споров, но окончательная формулировка православного взгляда на данную проблему принадлежит преподобному Максиму Исповеднику. Он утверждает, что «действия» и «воли» соотносятся с двумя природами Христа, а не с одной Ипостасью. Наличие двух разных волей не означает с неизбежностью их разнонаправленности. В этом соединении человеческой воли с божественной произошло объединение в Боге всего тварного бытия. Во Христе человек переполняет мир материальный и мир идеальный, вырывается за границы бытия в вечность. Таким образом, соединяя свою волю с волей Божией, человек приобретает божественной вездесущности, он обретает вечность. Преп. Максим разделяет «волю естественную» и «волю гномическую». Первая, по его мнению, неотделима от человеческой природы, есть ее сущностное выражение. Вторая воля соотносится с образом жизни человека, ее сфера – наша

ежедневная жизнь – порочная или добродетельная. Кроме того, в понятие γνῶμη преп. Максим вкладывал смысл не собственно акта воли, но расположение воли индивидуального существа. У Христа нет гномической воли, он воспринял естественную волю, присущую природе человека. И здесь мы вновь можем наглядно проследить связь христологии с антропологией. Одним из фундаментальных положений православного вероучения является необходимость отречения человека от своей воли для последования Христу. В свете учения преп. Максима Исповедника о гномической воли становится очевидным, что отречься необходимо не от естественной воли, а от ее искаженного γνῶμη.

Таким образом, христология является целью, к которой стремится православная антропология, ее конечным смыслом. Антропология преображающегося человека выступает средством по отношению к христологии. Поскольку цель определяет средства, постольку и христология определяет антропологию, задавая образ совершенного человека, обладающий следующими характеристиками: всеобъемлющая любовь, постоянное богообщение, богоподобие, максимальное прояснение образа Божьего, крестоношение. В достижении человеком совершенства можно выделить три больших этапа. Этап первый: прояснение образа Божия, несение своего креста. Эти процессы могут быть адекватно выражены через такую философскую категорию как обретение личностью подлинности. Этап второй: становление христианской любви, постоянное богообщение как внутренняя потребность личности. Из-за отсутствия философской категории, более или менее адекватно отражающей данные процессы, используем богословский термин «святость». Этап третий: приобретение богоподобия, то есть освобождение от помыслов и грехов. Это собственно и будет являться совершенством.

Очень важно отметить, что при переходе на новый этап, процессы, занимавшие центральное место на предыдущем этапе, приобретают новое качество, новое развитие.

Рассмотрим особенности православного учения о человеке как образе Божием. Для православия характерно серьезное и вдумчивое отношение к человеку. Наблюдается четкое осознание сложности и загадочности человека. При этом его природа признается неспособной трансформироваться как в низшую (материальную), так и в высшую (духовную). Эта нетрансформируемость природы не уничтожает способности человека меняться и становиться богоподобным по благодати или зверем в силу утраты благодати. Основой для такого понимания человеческой природы является определение человека как сосуда. Это определение фиксирует фундаментальное свойство человеческой души: человек – это бездна, характеризующаяся пустотой. Ощущение пустоты не дает покоя и требует заполнения. В силу своей бездонности она не может быть наполнена конечными вещами и явлениями (тем более, что они не проникают вглубь, скапливаясь у «входа»), она ищет абсолютной бесконечности (бездну Божественной Любви). Эта неисчерпаемость человеческой души конечными предметами затрудняет ее постижение, но оно возможно. Так многие подвижники видят душу духовным

зрением. Созерцающим субъектом такое прозрение переживается не как выход в иную (трансцендентную) реальность, но как обретение способности видеть окружающий мир во всей его полноте. Ведь, несмотря на то, что мир духовный трансцендентен миру материальному, сам человек стоит на грани этих миров, т.е. имеет доступ и в тот, и в другой. Человеку имманентны оба мира, поэтому видение мира духовного для него гораздо более естественно, чем невидение этого (духовного) мира.

Определив представление о фундаментальных свойствах человеческой души в православной антропологии, мы переходим к рассмотрению православного понимания развития человека с момента сотворения мира. Согласно тексту Библии, творение человека значительно отличается от творения всего остального мира: перед творением человека Лица св. Троицы совещаются о нем; сначала творится тело человека, а потом оно восстанавливается к жизни; между творением мужчины и творением женщины положен временной промежуток; только после творения человека Бог находит мир совершенным. Природа человека двойственна – он стоит на грани двух миров: материального и духовного. Человек сотворен по образу Божьему и по подобию. Образ Божий в уме, разуме, это сама сущность души человека. Подобие – то, что получено от Святого Духа, это свойства души. Человек сотворен свободным, разум и свобода взаимосвязаны, так как без свободы разум становится бессмысленным, равно как и свобода без разума. Свобода в православии рассматривается в двух аспектах: как способность поступать в соответствии со своей природой и как способность выбора реализации чьей-либо воли. Таким образом, совершая зло, человек утрачивает свободу, порабощается этим злом. В свете православного понимания свободы, своеволие наиболее адекватно может быть обозначено как манипулирование сознанием.

В результате удачно осуществленного манипулирования сознанием первобытного человека (грехопадение), человек утрачивает богоподобие (святость), а образ Божий в нем помрачается (нарушается внутренняя иерархия). Неестественное человеку зло смешивается в нем с добром, которое естественно человеку. Из состояния естественного человек переходит в нижеестественное. Утрата Рая сопровождается и изменениями человеческого тела: он приобретает «ризы кожаные» – грубую плоть. Существует традиция различения тела (σῶμα) и плоти (σὰρξ). Тело человека – материальная оболочка, «храм души», оно наследует вечность и является сотрудником духа. Не тело заключает в себе душу, но душа содержит тело, которое не есть «я», но «мое», и этим «моим» нужно уметь распоряжаться. Таким образом, тело не является источником греха, грех возникает вследствие неправильного отношения к телу. Происходит изменение характера труда – он становится тяжелым, возникает отчужденность. Утрата непосредственного богообщения и окруженность злыми духами завершает картину человеческого одиночества. Человек чужд сам себе, он стоит «в нигде» (Плеснер), сходит в шеол (Ветхий Завет), умирает. Анализ православного учения о грехе позволяет говорить о том, что православное богословие трактует грех как болезнь. В связи с этим возникает вопрос о выходе из нижеестественного состояния.

Человек призван к познанию Бога, чтобы быть другом Божиим, разделять Его блаженство. Цель христианской жизни, по мнению преп. Анастасия Синаита, – уподобление Богу в меру человеческого естества. Теозис (что и является для человека достижением совершенства) – назначение человека. Теозис – это со-бытие человеческих личностей и Личностей Бога, а не пантеистическое растворение брахмана в Атмане. Эту возможность богообщения возвращает человеку боговоплощение. Восстанавливается утраченная целостность человека, но ему еще предстоит научиться обращаться со своим обновленным естеством. Обновлено человеческое естество, но каждому индивиду еще предстоит сделать выбор (устремиться к совершенству или к ничтожеству), предстоит овладеть собой. С точки зрения православной сотериологии, для того, чтобы приобрести способность к совершенствованию, индивиду необходимо Крещение и водерковление.

Определив дистанцию между должным и сущим, православная антропология (и в этом ее особенная значимость) дает представление о том, как достичь совершенства. С точки зрения православной антропологии, совершенство невозможно достичь только человеческими усилиями – оно даруется Богом. Человек может захотеть этого дара и доказать искренность и серьезность этого желания. Процесс достижения совершенства (теозиса) является взаимонаправленными устремлениями. Человек устремлен к Богу, а Бог устремлен к человеку.

Православное духовное делание имеет два магистральных направления (образа жизни): монашество и жизнь в миру (тесно связанная с семьей и браком). Эти направления имеют много общего, они органично сливаются в Церкви, создавая иерархию этического, онтологического и гносеологического порядков. Монашество есть ничем не рассеиваемое устремление человека к идеалу совершенства, стремление восстановить утраченное богоподобие. Брак можно определить как метафизическое единение двоих в одном существе. Монашество по отношению к жизни в миру представляет собой более высокую ступень, предъявляющую человеку более высокие требования и открывающую большие возможности. Внутри самого монашеского образа жизни существуют разные стадии приближения к идеалу, уподобления Христу. По мысли многих подвижников, духовный путь в целом (и иноческий в частности) есть путь постепенного и непрерывного восхождения по лестнице духовного самосовершенствования. Монашество и мирская жизнь христианина объединяются любовью, они движутся ею и к ней.

Вместе с тем следует указать и на их различия. Жизнь в миру естественна человеку, монашество – сверхестественно. В силу исключительности данного образа жизни, он требует гораздо большего сосредоточения, уединения, большего внимания к внутренней жизни, большего воздержания, большей рассудительности, более искусного руководства. Мирянин живет не столь напряженной жизнью, тем не менее, принципы организации этой жизни одни, разница в напряжении сил и в приближении к совершенству.

Центром духовной практики христианина является молитва. С точки зрения православия, она должна быть «трезвенной». Под трезвенностью

понимается опытно приобретенное внимание ума к тому, что происходит в сердце, то есть во внутренней жизни. Эта трезвость сопровождается «бодренностью», то есть неослабным напряжением сил с целью охранения сердца от дурных движений, для достижения чистоты сердца. Это позволяет избежать сакрализации естественных (или нижеестественных) переживаний, ощущений. Сакрализация психического носит в православной аскетике название прелести. Подлинно благодатное – объективно, то есть не зависит от человеческих ожиданий, в то время как сакрализованное психическое субъективно, вызвано человеческими усилиями. Отсюда предостережение не увлекаться, не обращать внимания на эти душевные движения и ощущения. Отсюда рекомендации не считать себя достойным видений, посещений свыше.

Следующим важным моментом является правило не представлять (не воображать) ничего во время молитвы. Естественную потребность человека видеть собеседника удовлетворяют иконы. Необходимым условием духовного делания является «покаяние». Покаяние есть особого рода рефлексия, состоящая из нескольких этапов. Оно предполагает сосредоточение на своем внутреннем мире, фиксацию всех возникающих движений, чувств, желаний, мыслей, настроений. Такая фиксация полагает некоторый отрезок времени между побуждением к действию и самим действием, который позволяет оценить их с позиции добра (Евангельской истины). Затем следует отчуждение злых или усвоение с последующей реализацией добрых побуждений. Особенностью покаяния является постоянство и особое настроение, его сопровождающее. Отчуждение (негативная сторона покаяния) предполагает и усвоение (позитивную сторону). Отрекаясь от искаженности, человек усваивает и усваивается Богу. Рождается «смирение». Обнаруживая в процессе саморефлексии несоответствие образцу, индивид испытывает негативные эмоции по поводу своей никчемности. С другой стороны, переживание индивидом откровения Бога как бесконечной Благодати, Любви и Милосердия вызывает положительные эмоции по поводу реальной возможности обрести целостность и совершенство. Таким образом, смирение, будучи адекватной самооценкой индивида на основе сравнения себя с Евангельским идеалом, характеризуется особым эмоциональным состоянием «радосто-печалия».

Православный духовный опыт является преемственным опытом. Жизнь Церкви строится на основе Предания. Предание выступает и как устные рассказы (не апокрифические), и как традиции, и как церковный этикет, и как обряд, и как труды святых отцов и учителей Церкви. Самым главным аспектом предания является совершение таинства Евхаристии. Это и есть собственно сердцевина жизни Церкви. Предание выступает еще и как таинство руководства. Многовековой опыт православного подвижничества показывает, что без руководства невозможно не только достичь совершенства, но и спастись. Отношения духовника и чада – отношения интимные, индивидуальные. Особенность, загадочность всякого индивида требует и поиска особого к нему подхода, требует понимания его личного пути во Христе, меры его зрелости, осознание его возможностей и пределов. Для православной практики духовного делания характерно указание следовать

средним путем, который предполагает отсечение крайностей. Любая крайность – страсть, добродетель между крайностями (но не слияние их, не золотая середина). Страсть не уничтожает страсть, зло не истребляет зла, необходимо отвергать обе крайности.

Поскольку природа человека двойственна, духовная практика предполагает не только заботу о душе, но и о теле. Существует ряд «телесных подвигов», цель которых – восстановление иерархии человеческих сил, восстановление целостности человека. Телесные подвиги (пост, бдение, поклоны, труды и т.д.) лишь средства преобразования всего человека. Они рассматриваются как самые первые (низшие), но необходимые ступени на пути человека к совершенству.

Все эти особенности православной практики духовного делания (трезвение и бодренность, смирение и рассудительность, духовное руководство и преемственность опыта, покаяние и телесные подвиги) сохраняют свою актуальность на всем пути индивида к совершенству. На первых порах они могут восприниматься как суровые ограничения, сковывающие человеческую свободу и светлые порывы его души. Через некоторое время, человек на собственном опыте убеждается в том, что именно эти средства позволяют ему обрести подлинную свободу, гармонизировать свой внутренний мир, отношения с другими людьми. То, что сначала совершается с усилием, в результате самопринуждения, впоследствии приобретает характер внутренней потребности, доставляет радость и утешение, становится ценным. Такое изменение происходит в силу того, что индивид постигает действенность этих средств в достижении желанной цели. Именно в отказе от *своего* человек обретает *себя*, в обуздании естества получает сверхестественное.

Это делание (кажущееся мрачным и скучным незнающим его), показывает красоту и тайны Божественного творения, открывает неизреченную радость богообщения и общения с людьми в Боге, освобождает для познания и творчества, готовит к теозису (преображению) всех тех, кто искренни решили принять дар Божественной любви.

А. Г. КИСЛОВ

Екатеринбург

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Россия как культурно-историческое образование восходит к событиям крещения племен, населявших тысячу лет назад Восточно-Европейскую равнину. Эти события, имея значительное своеобразие, тем не менее, являются составной частью процессов христианизации европейских народов, а значит, преодоления ими архаических, родо-племенных, языческих устоев мировоззрения и жизнеустройства. Огромную роль в них играет христианское, отличное от языческого, воспитание (1).

Воспитание в традициях христианской культуры не всегда явно опирается на соответствующую онтологию, эксплицируемую теологией из христианского богооткровения. Таким образом, основательное понимание